ISSN 2654-2366

# Archive




Open Access Scientific Journal

ISSN 2654-2366

**Volume 1 – 2005 Offprint**

Volume No: Archive Volume 1, 2005
Editor: K. Kalogeropoulos
Date: December 06, 2005


**Παραπομπή ως:** Καλογερόπουλος, Κ. (2005). Όρκοι, κατάρες, γλώσσα, θρησκεία και δικαιϊκές πρακτικές στην αρχαία Ελλάδα, *Archive,* 1, σσ. 53-64. DOI: 10.5281/zenodo.4535587

# Όρκοι, κατάρες, γλώσσα, θρησκεία και δικαιϊκές πρακτικές στην αρχαία Ελλάδα

Λέξεις-κλειδιά: *αρχαία Ελλάδα, θρησκεία, κατάδεσμος, κατάρα, νόμος, όρκος, οστρακισμός*

**Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:**

**Abstract**

In this paper we are focusing to the special relationship between oaths, curses and legal practices in the social-religious environment of ancient Greek society, showing the dynamics of language -especially oral speech- in this field. In fact, in such a study, the question is the relationship between law and magic, since curses, katadesmoi (curse tablets), magic papyri and any other magical-religious practices are in fact the only means of practicing magic, and to a certain extent are associated with legal practices of antiquity, both in Babylon and in Greece or ancient Rome. Of course, this connection between the law and the realm of magic is not new and does not occur only in ancient Greece. Its origins are ancient and its roots are derived from the relationship of the community or the individual with the idea of *taboo*, the forbidden, which is in any case the essential context in which the idea of the law develops. An additional factor involved here is the use of language and the psycho-mechanisms that make it a dynamic tool, through which sympathetic magic is achieved in primitive societies, as described by J. Frazer in his work *The Golden Bough*.

*«Όποιος κατασκευάζει φίλτρα ολέθρια κατά των Τηίων, είτε για έναν μόνο είτε ενάντια σε όλους τους πολίτες, Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του». «Όποιος εμποδίζει τη μεταφορά σταριού στη χώρα των Τηίων, είτε με τέχνασμα φυσικό είτε με μαγεία, από ξηρά ή από θάλασσα και όποιος διώξει αυτό που φέραμε εδώ, είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του».*

*–Αραί της Τέω*

Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρήσουμε να μελετήσουμε την ιδιάζουσα σχέση που παρουσιάζουν οι όρκοι, οι κατάρες και οι δικαιϊκές πρακτικές στο κοινωνικό θρησκευτικό περίβλημα της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας και να δείξουμε τη δυναμική της γλώσσας ιδιαίτερα του προφορικού λόγου- στο συγκεκριμένο πεδίο. Στην πραγματικότητα, σε μια τέτοια μελέτη το ζητούμενο είναι η σχέση νόμου και μαγείας, μια και οι κατάρες, οι κατάδεσμοι, οι μαγικοί πάπυροι και οι όποιες άλλες μαγικοθρησκευτικές πρακτικές είναι στην πραγματικότητα τα μέσα μόνον για την άσκηση της μαγείας και σε ένα βαθμό συνδέονται με δικαιϊκές πρακτικές της αρχαιότητας, τόσο στη Βαβυλώνα, όσο και στην Ελλάδα ή την αρχαία Ρώμη.

Βέβαια, τούτη η διασύνδεση ανάμεσα στο νόμο και την επικράτεια της μαγείας δεν είναι καινοφανής και δεν παρουσιάζεται μόνον στην αρχαία Ελλάδα. Οι καταβολές της είναι πανάρχαιες και οι ρίζες της αντλούνται από τη σχέση της κοινότητας ή του ατόμου με την ιδέα του tabu, του απαγορευμένου, που ούτως ή άλλως αποτελεί και το ουσιαστικό περίβλημα, μέσα στο οποίο αναπτύσσεται η ιδέα του νόμου.

Ένας επιπλέον παράγοντας που υπεισέρχεται εδώ είναι η χρήση της γλώσσας και οι ψυχοειδείς μηχανισμοί που την καθιστούν ένα δυναμικό εργαλείο, μέσω του οποίου

επιτυγχάνεται η συμπαθητική μαγεία στις πρωτόγονες κοινωνίες, έτσι όπως την περιγράφει ο J. Frazer στο έργο του *Ο Χρυσός Κλώνος*[1].

**Ι. Η Κατάρα**

Από μία άποψη η κατάρα, όπως αποδίδεται στους ελληνικούς καταδέσμους, τους ρωμαϊκούς *defixiones* ή τους αιγυπτιακούς μαγικούς πάπυρους, ανήκει στο χώρο της μαγείας και ως τέτοια είναι παρέμβαση στη φυσική τάξη των πραγμάτων. Στην πραγματικότητα φαίνεται πως αντιπροσωπεύει μια προσπάθεια επιβολής της ατομικής θέλησης με τη χρήση δυνάμεων που βρίσκονται πέρα από τον ανθρώπινο έλεγχο. Για παράδειγμα, η κατάρα «Ποσειδώνα…δέσε το δόρυ το ορειχάλκινο του Οινόμαου», έτσι όπως αναφέρεται στον Πίνδαρο (476 ΠΚΕ), υπονοεί την επενέργεια της θεϊκής δύναμης του Ποσειδώνα για την επίτευξη μιας προσωπικής επιθυμίας, η οποία ωστόσο δεν παύει να αντιπροσωπεύει προσπάθεια επιβολής της θέλησης του καταρώμενου ή της καταρώμενης.

Οι οπαδοί του Ορθού Λόγου ισχυρίζονται πως οι γητειές, οι κατάρες και εν γένει η χρήση της μαγείας είναι σημεία θρησκευτικής και κοινωνικής φθοράς, στα πλαίσια ενός κλειστού πολιτιστικού συστήματος. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάποια ένδειξη ότι η Βαβυλώνα, η Ελλάδα ή η Ρώμη γνώρισαν τη μαγεία, όταν άρχισε να φθίνει ο πολιτισμός τους. Η Χαλδαία ή η Βαβυλώνα θα μπορούσε ίσως να προσδιοριστεί ως ο γνωστότερος τόπος γέννησης της μαγείας, σύμφωνα με τις γραπτές πηγές επικλήσεων, που έφθασαν ως εμάς από το 800 ΠΚΕ. Αυτές οι πηγές αντιγράφηκαν από Ασσύριους ιερείς, από αρχαιότερες Βαβυλωνιακές.

Στον κώδικα του Χαμουραμπί (2.000 ΠΚΕ.) προβλέπεται η δοκιμασία του νερού για εκείνον που κατηγορείται ως μάγος, αλλά και για τον κατήγορο. Αν ο κατηγορούμενος πνιγόταν, η περιουσία του μεταβιβαζόταν στον κατήγορο. Αν σωζόταν, τότε ο κατήγορος θανατωνόταν και η περιουσία του μεταβιβαζόταν στον κατηγορούμενο. Αυτό, βέβαια, στην περίπτωση που δεν ήταν σίγουροι για το αν ευσταθούσε η κατηγορία. Σε διαφορετική περίπτωση αποδεδειγμένης κατηγορίας η ποινή προέβλεπε θανάτωση, *ιεροδικία*[2].

Οι Ιουδαίοι με τη σειρά τους ήταν αρκετά εξοικειωμένοι με τη μαγεία, γεγονός που αντανακλάται στους αυστηρούς νόμους ενάντια στη μαγεία και τις προειδοποιήσεις των προφητών (*Έξοδος,* xxii, 18, *Δευτ.* xviii, 10, *Βασ. Α΄,*xxi, 6 κ.ά.). Παρόλες τις προειδοποιήσεις η ιουδαϊκή μαγεία άνθισε, ιδιαίτερα κατά την εποχή της γέννησης του Ιησού, προς την παραδοσιακή γραμμή του Ταλμούδ, γεγονός που πιστοποιείται αργότερα από τον Ωριγένη.

Οι Έλληνες θεωρούσαν τη Θεσσαλία και τη Θράκη ως περιοχές που ήταν ιδιαίτερα εθισμένες στη μαγεία και τη χρήση της για προσωπικούς σκοπούς. Η θεά Εκάτη ήταν εκείνη που προΐστατο σε κάθε τελετουργική πράξη, μια θεότητα ξένη την οποία εισήγαγε ο Ησίοδος στην Κοσμογονία του. Ωστόσο, ο χθόνιος Ερμής, ο ψυχοπομπός είναι η μεγαλύτερη σε ισχύ θεότητα που απαντάται σε παρόμοιου είδους τελετουργίες, μαζί με την Αρτέμιδα μια άλλη συμβολική όψη της Σελήνης.

**Νόμος, κατάρες, φαρμακεία, κατάδεσμοι, καταπασσαλεύσεις**

Σύμφωνα με την άποψη της J. E. Harrrison[3] ο νόμος και η μαγεία είναι δύο έννοιες στενά συνδεδεμένες. Τούτο βέβαια όχι μόνο από την οπτική γωνία του *tabu,* του

---

[1] Frazer, 1990.
[2] Thorndyke 1905, XXIV.
[3] Harrison 1996, 189.

απαγορευμένου[4]. Η μαγεία για τον πρωτόγονο κώδικα είναι κατάρα ή ευλογία. Η κατάρα ή αρά «συμμετέχει της ουσίας του νόμου», γιατί στην πραγματικότητα εκφέρεται για τον περιορισμό του παραβάτη.

Ο νόμος είναι μια ιδέα με χρονικό βάθος μεγαλύτερο από εκείνο της εκκλησίας ή του κράτους, της θρησκείας ή της ηθικής. Ανήκει στο λυκαυγές της πρωτοϊστορίας, στις μακρινές εκείνες εποχές κατά τις οποίες η θρησκεία δεν είχε γίνει ακόμα διακριτή και δεν είχε αποσπαστεί από τις επικράτειες της μαγείας. Σε αυτές τις εποχές, απ' όσο γνωρίζουμε, μπορούσε κανείς, δίχως τη βοήθεια κάποιας εκδικητικής θεότητας, να καταραστεί κάποιον, να τον δέσει και να τον υποχρεώσει να κάνει το καθήκον του με μάγια και με ξόρκια.

Ο πρωτόγονος άνθρωπος που πίστευε στη δύναμη της «συμπαθητικής μαγείας» και προσπαθούσε να γονιμοποιήσει τη γη, θάβοντας σύμβολα γονιμότητας, χρησιμοποιούσε ανάλογα σύμβολα για να εξαναγκάσει τα άλλα μέλη της κοινότητας σε δράση προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Οι καταπασσαλεύσεις[5] ή οι κατάδεσμοι[6], οι μαγικοί πάπυροι στην Αίγυπτο και την Ελλάδα ή οι ρωμαϊκοί *defixiones,* είναι τα μέσα για την άσκηση αυτού του είδους της μαγείας μέσω της κατάρας. Οι καταπασσαλεύσεις είναι ομοιώματα του θύματος κατασκευασμένα από κερί, από μολύβι ή κάποιο άλλο υλικό. Αυτά τα ομοιώματα οι μάγισσες ή οι μάγοι τα έδεναν με δεσμά και τα τρυπούσαν με αιχμηρά αντικείμενα, όπου επιθυμούσαν να προξενήσουν κάποια βλάβη και τα έχωναν σε τάφους ή τα βύθιζαν σε πηγές[7].

Ένα τέτοιο συγκεκριμένο ομοίωμα, που ανακαλύφθηκε σε αττικό τάφο και μελέτησε ο R. Wunsch αποδίδεται στον 3ο περίπου ΠΚΕ αιώνα, έχει 6 cm ύψος ως τα γόνατα και είναι κατασκευασμένο από μόλυβδο. Είναι αποκεφαλισμένο, η στάση του είναι γονατιστή, ενώ τα χέρια και τα πόδια είναι δεμένα πίσω με ισχυρά μολύβδινα δεσμά. Δεσμά φαίνονται και στο άνω τμήμα του κορμού, ενώ δύο σιδερένια καρφιά είναι μπηγμένα στο στήθος και την κοιλιά[8].

Από το ίδιο υλικό, το μολύβι, κατασκευάζονταν και οι κατάδεσμοι. Οι κατάδεσμοι, που εκτείνονται σε μια χιλιετία, από το 500 ΠΚΕ. έως το 500 περίπου[9] και φαίνεται πως είχαν ευρύτατη λαϊκή απήχηση, ήταν πλάκες μεταλλικές, χαραγμένες με μαγικούς χαρακτήρες και κατάρες. Θάβονταν, επίσης, σε τάφους, έτσι ώστε να μην είναι δυνατή η ανακάλυψη ή η καταστροφή τους και συνεπώς να εκτείνεται απεριόριστα η διαιώνιση της γοητείας και του προτιθέμενου κακού.

Ο αρχαιότερος πιθανώς κατάδεσμος ανακαλύφθηκε στη Σικελία και χρονολογήθηκε στα τέλη του 6ου ΠΚΕ αιώνα. Αρκετοί, επίσης, έχουν αποκαλυφθεί σε ανασκαφές της Αττικής, που χρονολογήθηκαν στα μέσα του 5ου ΠΚΕ αιώνα, ενώ η παρουσία τους γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στον 4ο και τον 3ο ΠΚΕ αιώνα.

Ανάλογα με το ζητούμενο αποτέλεσμα οι κατάδεσμοι στοχεύουν στην ερωτική έλξη ή αντίστροφα στην ερωτική απομόνωση του αντίπαλου, στην αποτυχία του σε θέματα προσωπικής ευημερίας και εργασίας, στη φίμωση της γλώσσας του, στην αποτυχία αντιδίκων στο δικαστήριο, στην παράλυση του νου και της γλώσσας κατά τη διάρκεια της δίκης. Οι πρωιμότεροι είναι στραμμένοι προς την κατεύθυνση των δικαιϊκών πρακτικών, ενώ οι μεταγενέστεροι εντοπίζονται σε ερωτικά και αθλητικά θέματα. Σε αρκετές περιπτώσεις γινόταν ευρεία χρήση των καταδέσμων για νίκη σε αρματοδρομίες[10].

[4] Eliade 1995, 54.
[5] Βακαλούδη 2001, 78.
[6] Από το ρήμα *καταδώ,* που σημαίνει δένω στέρεα.
[7] Wunch 1902, 26.
[8] Στο ίδιο, 27.
[9] Βακαλούδη 2001, 76.
[10] Barb 1963, 119.

Βέβαια, η επιγραφή από μόνη της δεν είχε την ιδιαίτερη μαγική δύναμη, που συμπληρωνόταν με τις «γοητείες», επικλήσεις που ψάλλονταν στους τάφους προς τους νεκρούς ή τους χθόνιους δαίμονες. Σε αυτή την ιδιαίτερη μεταγλώσσα έχουν μεγάλη δύναμη τα ονόματα θεοτήτων όπως η Εκάτη, σύμβολο της σκοτεινής σελήνης, ο Ερμής, η Περσεφόνη, η Δήμητρα, η Κόρη, η επίσης σεληνιακή Άρτεμις και άλλες υποχθόνιες θεότητες ή δαιμονικά όντα, όπως οι Ερινύες ή οι νεκυοδαίμονες του Κάτω Κόσμου.

Κλασικό θέμα για την αρχαία μαγεία είναι φυσικά το δεύτερο ειδύλλιο του Θεόκριτου[11], όπου η Σιμαίθα η μάγισσα, προκειμένου να φέρει πίσω τον Μύνδιο Δέλφη που την εγκατέλειψε, ετοιμάζει τα μαγικά της φίλτρα δίπλα στη θάλασσα. Επικαλείται το Μαγικό Πτηνό[12] ως ενδιάμεσο αγγελιαφόρο και την Αρτέμιδα, αυτή που δύναται να σείσει τις στήλες του Άδη, τονίζοντας έτσι την υποχθόνια δύναμή της[13].

Σε αυτή τη μυστηριώδη μεταγλώσσα συχνή είναι η χρήση του ρήματος *εξορκίζω.* Για να υπακούσει ο δαίμονας απαιτείται ο όρκος της δέσμευσής του. Ένας όρκος βέβαια που επιβάλλεται από το γητευτή, αλλά δείχνει καθαρά τη νομοτελειακή δύναμη του όρκου και τη σχέση του με τον απαράβατο νόμο, γραπτό ή άγραφο. Η ανυπακοή στον όρκο από το άτομο είναι παράβαση του νόμου και ως τέτοια προκαλεί κλυδωνισμούς στη σταθερότητα της κοινότητας. Άλλοι συνηθισμένοι ρηματικοί τύποι είναι εκείνοι του *καταδίδημι, καταδώ, δέω, καταγράφω, ανατίθημι,* κ.λπ. που συμπληρώνουν τη μαγική γλώσσα των καταδέσμων. Στην ίδια γλώσσα το μαγικό πτηνό *Ίυγξ* είναι ισότιμο της έννοιας της Σειρήνας και ως τέτοιο έχει άμεση σχέση με τον κόσμο των δαιμόνων[14].

Βέβαια, η τέλεση τέτοιων τελετουργιών, όπως αυτή της Σιμαίθας, είναι αρκετά συχνή και πριν την εποχή του Θεόκριτου. Τούτο φαίνεται από τη θέση που παίρνει ο Πλάτωνας στους *Νόμους* του[15], όπου θεωρεί αναγκαίο να έχει η ιδανική πολιτεία διάταγμα ενάντια σε όποιον προσπαθεί να σκοτώσει ή να τραυματίσει κάποιον ασκώντας μαγεία, όπως και ενάντια σε εκείνους που προκαλούν φυσική βλάβη.

Πίστευε ο Πλάτωνας στη μαγεία και τις ευρύτατα διαδεδομένες δεισιδαιμονίες; Μάλλον όχι. Ωστόσο, θεωρούσε πως η πρόθεση, ένα σημαντικό στοιχείο παρόν στη σύγχρονη δικαιϊκή πρακτική, είναι αρκετά σημαντική, όπως και η φυσική τέλεση του εγκλήματος. Τούτο φαίνεται καθαρά όταν λέει: «Υπάρχουν δύο ειδών δηλητηριάσεις (φαρμακείες), η φύση των οποίων δεν επιτρέπει κάποιο σαφή διαχωρισμό μεταξύ τους. Υπάρχει το είδος που ήδη αναφέραμε και είναι η βλάβη που προκαλεί ένα σώμα σε κάποιο άλλο με φυσικό τρόπο. Το άλλο, όμως, προκαλεί βλάβες με τη μαγεία, τα ξόρκια και τα μαγικά δεσίματα, όπως τα αποκαλούν, (*καταδέσεσι*). Εδώ οι επιτιθέμενοι παρακινούνται, (συνεπώς έχουν την εσωτερική πρόθεση), να προκαλέσουν όσο το δυνατόν μεγαλύτερη βλάβη σε άλλους και πείθουν αυτούς που υποφέρουν ότι θα βλαφθούν περισσότερο από οτιδήποτε άλλο από τη δύναμη αυτής της μαγείας…».

Η σοβαρότητα με την οποία αντιμετωπίζει ο φιλόσοφος το θέμα και η θανατική ποινή που προτείνει, είναι ίσως το μοναδικό δείγμα πρόθεσης νομοθέτησης, καθώς ούτε ο δρακόντειος, μήτε ο σολώνειος κώδικας περιείχαν νόμους σχετιζόμενους με τους ψυχοειδείς μηχανισμούς της πρόθεσης τέλεσης εγκλήματος μέσω της μαγείας. Ωστόσο, παρόλο που ο νομοθέτης δεν είχε προβλέψει μια τέτοια δικαιϊκή πρακτική, από τον Κλαύδιο Αιλιανό μαθαίνουμε ότι το εθιμικό δίκαιο τιμωρούσε αυστηρά τα εγκλήματα μαγείας και φαρμακείας, όπως στην περίπτωση μιας φαρμακίδας που συνελήφθη στην

[11] Θεόκριτου, *Ειδύλλιο,* ΙΙ, 8, κ.ε.

[12] Το πτηνό *ίυγξ*, πιθανώς η κοινή σουσουράδα δεμένη σε ένα μαγικό τροχό. Μια ιπτάμενη ψυχή που έχει τη δύναμη να παρασύρει άλλες ψυχές.

[13] Harrison 1996, 191.

[14] Ξενοφώντος, *Απομνημονεύματα,* ΙΙ, 11, 18.

[15] Πλάτωνος, *Νόμοι,* 933.

Αθήνα και καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Άρειο Πάγο. Μάλιστα, επειδή ήταν έγκυος, η ποινή εκτελέστηκε μετά τη γέννηση του παιδιού της[16].

Σύμφωνα με μια άλλη αφήγηση του Δημοσθένη, μια γυναίκα από τη Λήμνο με το όνομα Θεωρίδα καταδικάστηκε σε θάνατο με όλη την οικογένειά της εξαιτίας φαρμακείας και της γνώσης της για τις μαγικές επωδούς[17]. Η καταδίκη της είναι σαφώς δηλωτική του φόβου που προκαλούσε η γνώση και ο χειρισμός μαγικών δυνάμεων, αλλά και μια σύγχυση ανάμεσα στα όρια των θρησκευτικών και των θεραπευτικών πρακτικών, καθώς η Θεωρίδα αναφέρεται ως ιέρεια και μάντιδα κάποιας μυστηριακής θεότητας, την οποία χρησιμοποιούσε ως εμπνευστική δύναμη, προκειμένου να θεραπεύει με μαγικό-θρησκευτικό τρόπο.

Πραγματική νομοθεσία απαντάται στους Ρωμαίους με τον νόμο του Σύλλα *lex Cornelia de sicariis et veneficis*[18], (81 ΠΚΕ), ο οποίος θεωρείται ως θεμελιώδης νομική δράση αναλαμβανόμενη ενάντια στη μαγεία. Βέβαια ο νόμος δεν καταδικάζει τη μαγεία *per se,* αλλά στοχεύει σε περιπτώσεις αιφνίδιων και εν πολλοίς ανεξήγητων θανάτων πολιτών, οι οποίοι εμπίπτουν στην περιοχή της μαγείας[19]. Ωστόσο, αυτό που λείπει από το ρωμαϊκό νόμο είναι ο προσδιορισμός του γόητα, του αγύρτη, ή του μάγου, που ασκεί τη μαγεία και συνεπώς η διάκριση ανάμεσα στην πρακτική θεραπεία και τη φαρμακεία. Αυτά τα στοιχεία μπορούμε βέβαια να τα αντλήσουμε από τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο, ο οποίος διακρίνει ανάμεσα στην *medicina* και την *magia,* την ψευδοθεραπευτική[20], παρέχοντάς μας τα αναγκαία στοιχεία για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι Ρωμαίοι, στο δικό τους πολιτισμικό περίβλημα, την ιδέα της μαγείας, της γοητείας και της φαρμακείας.

### Νόμος, Όρκος, Κατάρα

Η κατάρα που δένει, ο κατάδεσμος, είναι η βάση για την κατανόηση και ενός άλλου στοιχείου που έχει ιδιάζουσα σημασία στην αρχαιότητα, του όρκου. Ο τύπος στην κατάρα ήταν πολλές φορές καταδώ, δηλαδή δένω στέρεα[21]. Άλλοτε, όμως ήταν και *παραδίδωμι*, δηλαδή παραδίνω. Το καταραμένο ή καταδεμένο πρόσωπο ήταν κατά μία έννοια δώρο η θυσία προς τις επικράτειες του ιερού, προς τους θεούς της κατάρας. Για παράδειγμα ο άνθρωπος ο στιγματισμένος με αίμα είναι αφιερωμένος (καθιερωμένος) στις Ερινύες.

Οι προσφορές με κατάρες ή οι άλλες τελετουργίες μαγείας, πέρα από την εκπλήρωση του ατομικού φθοροποιού πάθους έχουν ως στόχο τους και τον εξευμενισμό των θεών και των δαιμόνων, για αυτό σε πολλές περιπτώσεις αποκαλούνται και θυσίες. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο φαρμακός, ο αποδιοπομπαίος τράγος που φορτώνεται τα κρίματα της κοινότητας, αποκαλείται θυσία από μεταγενέστερους ερευνητές, όπως ο Mircea Eliade, ή ο Joseph Campbell.

Η κατάρα (αρά) εξελίχθηκε από θρησκευτικής άποψης σε όρκο[22] και προσευχή (ευχή). Από κοινωνικής άποψης μετουσιώθηκε σε θεσμό και εντέλει σε νόμο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι πρώιμοι νομικοί τύποι απαιτούν την έγκριση της κατάρας. Ο νόμος δεν αναφέρει τι πρέπει να κάνει ο πολίτης και τι όχι. Θεωρεί, ωστόσο, καταραμένο εκείνον που πράττει κάτι και δεν πράττει κάτι άλλο. Χαρακτηριστικές στην προκειμένη περίπτωση

[16] Κλαύδιου Αιλιανού, σοφιστού, *Ποικίλη Ιστορία,* V, 18.
[17] Δημοσθένους, *Κατά Αριστογείτονος,* I.
[18] Graf 1997, 64.
[19] Στο ίδιο, 66.
[20] Πλίνιου του Πρεσβύτερου, *Φυσική Ιστορία,*30, 1.
[21] Rousse 1904, 339.
[22] *Λεξικόν Σουΐδα*, «Εξάρασθαι ή το εκτελέσαι τα αράς, τουτ' έστι τας ευχάς ας επί ταις ιδρύσεσι των ναών ειώθασι ποιείσαι».

είναι οι κατάρες της Τέω[23], που τελειώνουν με την επωδό: «Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του». Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ πως οι *αραί* της Τέω παράγουν ένα νομικό ή θεσμικό κώδικα, ο οποίος έχει ως στόχο του την προστασία της κοινότητας . Για παράδειγμα, θα αναφέρουμε κάποιους στίχους από τις κατάρες που στοιχειοθετούν τα παραπάνω:

«Όποιος κατασκευάζει φίλτρα ολέθρια κατά των Τηίων, είτε για έναν μόνο είτε ενάντια σε όλους τους πολίτες, Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του».

«Όποιος εμποδίζει τη μεταφορά σταριού στη χώρα των Τηίων, είτε με τέχνασμα φυσικό είτε με μαγεία, από ξηρά ή από θάλασσα και όποιος διώξει αυτό που φέραμε εδώ, είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του».

Η επιγραφή είναι μακροσκελής και δεν μπορούμε στα όρια της παρούσας μελέτης να επεκταθούμε περισσότερο, αλλά ωστόσο δείχνει προς δύο κατευθύνσεις. Η κατάρα στην προκειμένη περίπτωση είναι ένας εθιμικός κώδικας και επίσης προβλέπει την απώλεια όσων επιβουλεύονται την ευημερία της κοινότητας σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο, με φυσικό ή μαγικό τρόπο.

Εδώ, έχει ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε ένα μέρος της σκέψης του C. R. Phillips, ο οποίος εντοπίζει την έρευνά του στη στάση του νομοθέτη απέναντι στο θέμα της μαγείας[24]. Θεωρεί πως οι αρχαίοι Έλληνες δεν κατόρθωσαν να φτάσουν σε μια γενικά αποδεκτή άποψη για τη μαγεία και προτείνει αντ' αυτής τον όρο «ανίερη θρησκευτική δραστηριότητα». Ο ελληνικός νόμος σύμφωνα με τον παραπάνω συγγραφέα έχει ένα νομοθετικό κενό σε ό,τι αφορά στη μαγεία -σύμφωνα βέβαια με τη σύγχρονη και χριστιανικοποιημένη άποψή μας για το θέμα. Αντίθετα περιλαμβάνει αρκετές περιπτώσεις στις οποίες εμπλέκεται η ιδέα της ασέβειας. Βέβαια, κατανοεί και επισημαίνει το γεγονός ότι η ασέβεια ως όρος χρησιμοποιείτο σε αρκετές περιπτώσεις σε πολιτικές δίκες, προκειμένου να εμπλακεί το θρησκευτικό συναίσθημα σε κοσμικά θέματα. Τούτη η διαδικασία εμπλοκής του ιερού σε κοσμικά θέματα είναι πανταχού παρούσα σε πολλούς τομείς της αρχαίας φιλολογίας και του καθημερινού βίου των Ελλήνων. Ωστόσο, έγιναν στόχος του νόμου μόνο σε περιπτώσεις που απειλούσαν την κοινωνική τάξη, έτσι βέβαια όπως την αντιλαμβανόταν η ελίτ της αριστοκρατίας. Στο βαθμό, μάλιστα, που το επιτρέπουν οι υπάρχουσες μαρτυρίες, φαίνεται πως δεν υπήρχε σαφής νομικός περιορισμός σε τέτοια θέματα, καθώς δεν υπήρχε σαφής καθορισμός του τι είναι μαγεία[25]. Όπως είδαμε πιο πάνω ακόμη και ο Πλάτωνας απέφυγε να πάρει σαφή θέση στο όλο θέμα. Αλλάζει λοιπόν η οπτική γωνία εξέτασης των πραγμάτων. Για παράδειγμα θα αναφέρουμε το δίλημμα του αμερικανικού νομοθετικού σώματος στο θέμα της άμβλωσης, Τα νομικά συστήματα έχουν αρκετά προβλήματα με διάφορες κατηγορίες υποτιθέμενης εγκληματικής συμπεριφοράς, από τη στιγμή που δεν υπάρχουν σαφή επιστημονικά και θρησκευτικά κριτήρια[26]. Μάλιστα, χρησιμοποιεί αρκετά παραδείγματα αλλαγών ή βελτιώσεων σε διάφορα νομικά συστήματα, σύγχρονα ή αρχαία, προκειμένου να δείξει, με αφορμή την αδυναμία του αρχαίου ελληνικού νομικού συστήματος, το πόσο απαραίτητο είναι να υπάρχουν ξεκάθαρα επιστημονικά και θρησκευτικά κριτήρια στο νομοθετικό έργο.

**Η πολιτική κατάρα, το τελετουργικό υπόστρωμα του αθηναϊκού οστρακισμού**

Ο *οστρακισμός* εισήχθη ως διακριτός πολιτικός θεσμός στα τέλη του 6ου ΠΚΕ αιώνα. Κάθε χρόνο κατά την 6η πρυτανεία διεξαγόταν ψήφισμα για το αν θα γινόταν οστρακισμός. Η

[23] Ziebart 1895, 57.
[24] Faraone & Obbink 1991, Κεφ. 10.
[25] Στο ίδιο, 263.
[26] Στο ίδιο, 266.

διαδικασία λάμβανε χώρα κατά την 8η πρυτανεία με τη χρήση οστράκων. Μια γραμμή έρευνας για το τελετουργικό υπόστρωμα του οστρακισμού προτάθηκε από τον Louis Gernet και έγινε δημοφιλής από τον Jean Pierre Vernant, ο οποίος υποστήριξε ότι ο οστρακισμός έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στην πολιτική ζωή των Αθηναίων και ότι έμοιαζε ή υπήρξε συνέχεια του *φαρμακού*[27], μιας καθαρτικής τελετουργίας που χρησιμοποιούσε τον *φαρμακό* ή αποδιοπομπαίο τράγο[28] και την εξορία του ως θεραπεία των «δεινών» της πόλης[29].

Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι ο φαρμακός και ο οστρακισμός μοιάζουν εξωτερικά στο γεγονός της αποπομπής ενός ατόμου από την κοινότητα, υπάρχουν και άλλα στοιχεία ομοιότητας, τα οποία παράλληλα αιτιολογούν και το τελετουργικό υπόβαθρο του οστρακισμού. Ο αποδιοπομπαίος τράγος, ο φαρμακός των Θαργηλίων είναι το μέσο για τη θεραπεία της κοινότητας. Κατά τον ίδιο τρόπο ο οστρακιζόμενος αποπέμπεται για να διατηρηθεί η πολιτική σταθερότητα και η ευημερία της κοινότητας.

Αυτό βέβαια που χρειάζεται να ερευνηθεί, είναι το μέσο του οστρακισμού, τα ίδια τα όστρακα, «οι πολιτικοί ή κοινωνικοί κατάδεσμοι», η πολιτική και κοινωνική κατάρα. Ένα σημαντικό κομμάτι της λειτουργίας του καταδέσμου, όπως είδαμε ήδη, αφορούσε στο «δέσιμο» ή την «απόλυση» κάποιου συγκεκριμένου ατόμου, για λόγους προσωπικού, δικαστικού ή πολιτικού ανταγωνισμού. Το όστρακο εδώ είναι ο «κατάδεσμος», μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η φυσική εξόντωση και δη με τρόπο που εξασφαλίζει την ανάλογη ανωνυμία του δράστη. Πολύ περισσότερο, μάλιστα, όταν οι ενδείξεις στοιχειοθετούν την υπόθεση πως ο οστρακισμός σε αρκετές περιπτώσεις λειτούργησε μάλλον ως μέσο απομάκρυνσης ανταγωνιστών αριστοκρατών αριστοκρατών, παρά ως μέσο απομάκρυνσης μελλοντικών τυράννων από την εξουσία[30].

Αν και η τελετουργική διαδικασία του οστρακισμού είναι ιδιαίτερα εμφανής, ωστόσο η τεκμηριωμένη συγγένεια οστρακισμού και τελετουργίας απαιτεί περισσότερα στοιχεία. Η πράξη της αναγραφής του ονόματος ενός προσώπου σε ένα όστρακο και η τοποθέτηση του όστρακου σε ένα προσδιορισμένο σημείο, δείχνει προς την κατεύθυνση μιας τοτεμικής διαδικασίας, μέσω της οποίας το άτομο σημειώνεται τελετουργικά και υπόκειται στη θέληση της κοινότητας.

## ΙΙ. Ο Όρκος

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η σχέση μεταξύ όρκου και δικαιϊκών πρακτικών, απαιτείται να αντιληφθούμε πως οι αρχαίες κοινωνίες στο σύνολό τους ήταν κοινωνίες θρησκευτικές. Τούτο είχε ως συνέπεια την επισκίαση των κοινωνικών πρακτικών από την πεποίθηση της πανταχού παρουσίας μιας θεϊκής δύναμης. Ο όρκος ως όψη της κοινωνικής δικαιοσύνης ταυτίζεται εν μέρει ή πλήρως με αυτό που είναι δίκαιον[31] και συνεπώς διεκδικεί το μερίδιό του στη δικαιϊκή πρακτική. Πολύ περισσότερο όταν ο όρκος αναγνωρίζεται ως εξορκισμός, μια διαδικασία που θέτει εκτός πλαισίου[32], εκτός του κοινωνικού πλαισίου και εκτός προστασίας των θεών το άτομο και τη δεδομένη κατάσταση που προκαλεί το κακό[33]. Εκτός από θρησκευτική πρακτική, ο Όρκος στο *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου παρουσιάζεται ως προσωποποιημένη οντότητα και είναι γιος της

---

[27] Burkert 1985, 82-4.
[28] Vernant 1972, 299-300.
[29] Στο ίδιο, 124.
[30] Rhodes 1981, 270.
[31] Διογένης Λαέρτιος, 8, 33. Βλ. επίσης, Hicks, 1925.
[32] Liddell – Scott 1940, λήμμα όρκος. Επίσης, Boisacq, 1950.
[33] Plescia 1970, 2.

Έριδας[34], αποδίδοντας τη θρησκευτική ρίζα της χρήσης του στη δικαστική επίλυση των διαφορών που προέκυπταν ως αποτέλεσμα της κοινωνικής έριδας[35]. Είναι ένας *δαίμων* και το έργο του σχετίζεται με την τιμωρία της ψευδορκίας και της επιορκίας, σε συνεργασία με τις Ερινύες.

Η θρησκευτική ρίζα κάνει τον όρκο με διάφορους τρόπους αναπόσπαστο τμήμα κάθε είδους δικαιικής πρακτικής. Στους *Λόγους* του Δημοσθένη[36] έχουμε ένα παράδειγμα του όρκου στην πρακτική της αναβολής της δίκης. Στον Πλάτωνα[37], στον Ισαίο[38], τον Δημοσθένη, ακόμα και στον Αριστοφάνη[39] υπάρχουν αναφορές σε μια άλλη πρακτική την *αντωμοσία*, ή ένορκη κατάθεση μάρτυρος ενάντια στην ένορκη μαρτυρία κάποιου άλλου.

Όσον αφορά τώρα στη φύση του όρκου *per se*, μπορούμε να διακρίνουμε τρεις διαφορετικές κατηγορίες του: τον υποσχετικό, τον αποφαντικό ή βεβαιωτικό και τον δηλωτικό[40]. Ο υποσχετικός δεσμεύει το άτομο σε έναν τρόπο ζωής ή στην τέλεση μιας μελλοντικής πράξης. Ο αποφαντικός ή βεβαιωτικός σχετίζεται περισσότερο με παρούσες ή παρελθούσες πράξεις, ενώ ο δηλωτικός αντιπροσωπεύει μια ιεροπρεπή δήλωση ή ισχυρισμό. Στη δικαιϊκή πρακτική ο δηλωτικός χρησιμοποιείτο, προκειμένου να συμφωνήσουν οι αντίδικοι να μην αλλάξουν θέμα της υπόθεσης και να δεσμεύονταν για αυτό ενώπιον του δικαστηρίου.

Σε σχέση με το νόμο ο όρκος μπορεί να είναι αναγκαστικός, εκούσιος, επίσημος και δικαστικός[41]. Ο αναγκαστικός απαιτείτο σύμφωνα με το νόμο στην ανάληψη δημοσίων θέσεων και σε δικαστικές διαδικασίες. Ο εκούσιος ήταν ο όρκος των μαρτύρων και επιτρεπόταν όταν ο μάρτυρας επιθυμούσε να δώσει ορισμένη βαρύτητα στη μαρτυρία του, ή δεχόταν πρόκληση από την αντίθετη πλευρά να ορκιστεί για το αληθές των λόγων του. Ο δικαστικός όρκος χρησιμοποιείτο σε ορισμένες δικαστικές διαδικασίες ή σε θέματα που αφορούσαν στις δικαστικές διαδικασίες και μπορούσε να είναι αναγκαστικός ή εκούσιος. Ο επίσημος όρκος με τη σειρά του δινόταν επ’ ευκαιρία της ανάληψης κάποιας δημόσιας θέσης και ήταν ως προς τη φύση του υποσχετικός για την ορθή χρήση της δύναμης.

**Ο κώδικας της Γόρτυνας και η χρήση του όρκου στη δικαστική πρακτική**

Μία από τις σημαντικότερες πηγές της γνώσης μας για τις δικαιϊκές πρακτικές είναι η *Δωδεκάδελτος* ή Κώδικας της Γόρτυνας, που χρονολογείται στο πρώτο μισό του 5ου ΠΚΕ αι., αλλά φαίνεται πως ενσωματώνει πολλούς αρχαιότερους νόμους σε «βουστροφηδόν» γραφή. Τούτο ώθησε αρκετούς ερευνητές να υποθέσουν πως πρόκειται για συστηματική αναθεώρηση αρχαιότερων νόμων από το νομοθετικό σώμα της Γόρτυνας. Οι δώδεκα δέλτοι ασχολούνται με διαφορετικά θέματα, δίνοντάς μας παράλληλα την ευκαιρία να παρατηρήσουμε τον τρόπο με τον οποίο εξελισσόταν η διαδικασία στα δικαστήρια της αρχαίας Ελλάδας. Η δικαιϊκή πρακτική στο νόμο της Γόρτυνας ήταν προφορική και οι μόνες αποδείξεις που γίνονταν δεκτές ήταν οι μαρτυρίες και οι όρκοι. Υφίσταται βέβαια μια διαφωνία ανάμεσα στους ερευνητές ως προς το αν ο δικαστής απλώς παρείχε την

---

[34] Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι,* 805, «Όρκον γεινόμενον, τον Έρις τέκε πημ’ επιόρκοις…». Βλ. επίσης, Evelyn-White, 1914.

[35] Harrison 1977, 99.

[36] Δημοσθένης, Λόγοι, 3.24 « […] καίτοι πόσα χρήματα τους ηγεμόνας των συμμοριών η τους δεύτερους και τρίτους οίεσθε μοι διδόναι, ώστε μάλιστα μεν μη θείναι τον νόμον τούτον, ει δε μη, καταβαλλόντ’ εάν εν υπωμοσία».

[37] Πλάτων. 4, 24.

[38] Ισαίος, 4, 36.

[39] Αριστοφάνης, *Σφήκες,* στ. 542.

[40] Plescia 1970, 13.

[41] Στο ίδιο, 14.

κρίση του ή αποφάσιζε βάσει όρκου. Σύμφωνα με τον J. W. Headlam[42] η διάκριση ανάμεσα στο δικάζειν (*δικάδδεν*[43]) και το *ομνύοντα κρίνειν (ομνύντα κρίνεν),* έτσι όπως παρουσιάζονται στον συγκεκριμένο κώδικα είναι ίδια με τη διάκριση ανάμεσα στην *ανάκρισιν* και την *κρίσιν* των αθηναϊκών δικαστηρίων. Ο δικαστής εξέδιδε την απόφασή του, όταν η κρίση καθοριζόταν από τη μαρτυρία ή τον όρκο των εναγομένων. Στις περιπτώσεις που υπήρχε *κρίσις,* δηλαδή δεν υπήρχε μαρτυρία και ο νόμος δεν αποδεχόταν τον όρκο ως απόδειξη, ο δικαστής αποφάσιζε κατά την κρίση του, έχοντας ακούσει τους αντίδικους και λαμβάνοντας όρκο ως απόδειξη της αμεροληψίας του.

Επίσης, από τον κώδικα της Γόρτυνας έρχονται οι πλέον πρώιμες μαρτυρίες για αναγκαστικούς όρκους διάδικων, όπως αυτός της συζύγου που οφείλει να ορκιστεί ότι μετά το διαζύγιό της έχει κρατήσει ακριβώς το μερίδιο της περιουσίας που της αναλογεί και ότι έχει επιστρέψει το υπόλοιπο στον πρώην σύζυγό της[44]. Σε άλλη περίπτωση αν κάποιος σκλάβος που πουλήθηκε δραπετεύσει, ο πρώην ιδιοκτήτης του οφείλει να αναλάβει όρκο για να αποδείξει ότι δε σχετίζεται με τη φυγή του σκλάβου. Σε περίπτωση άρνησης οφείλει να πληρώσει την τιμή του σκλάβου[45]. Παρόλο που γενικά ο όρκος των αντιδίκων δεν είναι υποχρεωτικός, σε τέτοιες περιπτώσεις φαίνεται πως ο Νόμος της Γόρτυνας ακολουθεί τον πανάρχαιο κανόνα του όρκου, που βρίσκεται και σε άλλα νομικά συστήματα και επιβάλλει τον όρκο, όταν δεν υπάρχει άλλος τρόπος απόδειξης για την έκδοση απόφασης.

Στην Αθήνα της κλασικής Ελλάδας οι διάδικοι ήταν υποχρεωμένοι να αναλάβουν τον όρκο, προκειμένου να υπερασπίσουν τις θέσεις τους στην προκαταρκτική ακρόαση (*ανάκρισις*), όρκους που πιθανώς να μην είχαν ιδιαίτερη σημασία στην ετυμηγορία αλλά αναλαμβάνονταν ελλείψει μαρτύρων. Το γεγονός ότι ο όρκος των διάδικων επιβιώνει ακόμη και στον Σολώνειο κώδικα, αποκαλύπτει εν μέρει τη δύναμη που αντλεί ο όρκος από το εθιμικό δίκαιο παλαιότερων χρόνων, παρόλο που στην κλασική περίοδο δεν ήταν αποφασιστικός ως προς την έκδοση της ετυμηγορίας.

Μια άλλη διαδικασία, η πρόκληση σε όρκο, αναφέρεται συχνά στην ελληνική γραμματεία και περιγράφεται ως διαδικασία σύμφωνα με την οποία ο ένας διάδικος είτε προσφέρεται να αναλάβει όρκο ή προκαλεί τον αντίδικο να ορκιστεί, όπως για παράδειγμα στον Δημοσθένη[46]. Εάν ο όρκος αναλαμβανόταν, η υπόθεση θεωρητικά έληγε. Ως προς τούτη την υπόθεση υπάρχουν αρκετές διαφωνίες, αλλά φαίνεται πως ήταν μέθοδος -μάλλον ανεπίσημη- για να τελειώνει η υπόθεση πριν παρουσιαστεί στο δικαστήριο[47].

Σημαντικό για την αρχαιοελληνική κοινωνία και τις δικαϊκές πρακτικές ήταν και το ζήτημα της ψευδορκίας ή επιορκίας. Από θρησκευτικής άποψης η επιορκία συνδέεται άμεσα με την κατάρα του όρκου, την οποία θα εξετάσουμε με συγκεκριμένα παραδείγματα. Σύμφωνα με τον Όμηρο[48], ο επίορκος είναι αμαρτωλός μπρος στα μάτια των θεών. Από αυτό και πολλά άλλα παραδείγματα από τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Ηρόδοτο ακόμα, φαίνεται πως υπήρχε πίστη στη μαγική δύναμη της κατάρας του όρκου, μια μαγική δύναμη που μπορούσε να σπάσει μόνον η τήρηση του όρκου. Σε ό,τι αφορά στη νομική της ουσία, η επιορκία φαίνεται πως δεν είχε ιδιαίτερες συνέπειες για τον επίορκο.

[42] Headlam 1992/93, 48-69.

[43] Γόρτυνος Νόμος, II, 26-31, «τον δικαστάν, ότι μεν κατά μαίτυρανς έγρατται δικάδδεν ε απόμοτον, δικάδδε αι έγραττε, τον δ' αλλόν ομνύντα κρίνεν πορτί τα μολιόμενα…».

[44] Γόρτυνος Νόμος, IV, 5-9.

[45] Γόρτυνος Νόμος, IV, 16-26.

[46] Δημοσθένης, *Προς Βοιωτόν περί του Ονόματος,* 39. 3-4 «εάν όρκον αυτή δίδω περι τούτων, μη ομείσθαι […] ».

[47] Mirhady 1991, 79.

[48] Ομήρου, *Ιλιάς* 23, 595.

Αρκούσε πιθανώς το γεγονός ότι είχε να αντιμετωπίσει τους θεούς και η πολιτεία δεν επέβαλλε κάποια ιδιαίτερη τιμωρία[49].

**Ο όρκος και το ζήτημα της κατάρας**

Ο όρκος στην αντίληψη της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας είναι η μεγαλύτερη κατάρα και τούτο φαίνεται από δύο συγκεκριμένα παραδείγματα. Ο Πλούταρχος στους *Βίους Παράλληλους*[50] αναφέρει την περίπτωση του Κάλλιππου από τις Συρακούσες. Ο Κάλλιππος συνωμοτούσε ενάντια στον φίλο του Δίωνα. Όταν έγινε αντιληπτός από τη γυναίκα του Δίωνα, προκειμένου να καθησυχάσει τις υποψίες τους, δέχθηκε να δώσει τον μεγάλο όρκο. Ο μεγάλος όρκος γινόταν στο τέμενος των Θεσμοφόρων. Εκείνος που δίνει τον όρκο φορά τον πορφυρό μανδύα της θεάς, εδώ της Κόρης, και αφού τελέσει συγκεκριμένες τελετουργίες, αποποιείται ενόρκως (*απομήμνυσι*) τις κατηγορίες, κρατώντας αναμμένο πυρσό στα χέρια του. Ανάλογος όρκος, βέβαια, συνδέεται και με τις σύγχρονες δικαϊκές πρακτικές. Η καταπάτησή του επισύρει την κατηγορία της ψευδορκίας. Στην περίπτωση του Κάλλιππου έχουμε καταπάτηση του μεγάλου όρκου και συνεπώς ιεροδικία, αφού τελικά θυσίασε το θύμα του στη γιορτή των Κορείων, τη γιορτή της θεάς στην οποία ορκίστηκε.

Η κατάρα είναι η καθιέρωση ή αφοσίωση άλλων. Ο όρκος, όπως και η απτή μορφή του, η δοκιμασία, είναι η αφιέρωση του ίδιου του καταρώμενου[51]. Συνεπώς η άσκηση του όρκου είναι μια πράξη βαρύνουσας σημασίας στην ελληνική αρχαιότητα, είτε εφαρμόζεται ως μέσο πρόκλησης των αντιδίκων, είτε ως τρόπος άρνησης μιας κατηγορίας, ή ως σημειολογία της μυστικότητας των δρώμενων στα μυστήρια.

Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στην τελευταία περίπτωση έχουμε μαρτυρίες δικαστικών περιπτώσεων για κατηγορίες παράβασης του όρκου περί μυστικότητας. Η μία είναι η γνωστή περίπτωση του Αισχύλου, ο οποίος κατηγορήθηκε ότι εισήγαγε δρώμενα των Ελευσίνιων Μυστηρίων στη θεατρική σκηνή. Βέβαια, αν και είχε γεννηθεί στην Ελευσίνα, ο Αισχύλος ήταν γνωστός για το γεγονός ότι δεν ήταν μυημένος.. Έτσι, κατόρθωσε να αποδείξει την αθωότητά του και να απαλλαγεί, καθώς δεν μπορούσε σκόπιμα, ως μη μυημένος, να είχε μιμηθεί τα ιερά δρώμενα[52].

Μια άλλη διάσημη περίπτωση είναι εκείνη του Ανδοκίδη, πάλι με επίκεντρο τα Ελευσίνια Μυστήρια. Ο λόγος του *Περί των Μυστηρίων* γράφτηκε το 400 ΠΚΕ, ως απολογία ενάντια στην κύρια κατηγορία ότι είχε παραβεί το νόμο, παρακολουθώντας τα Ελευσίνια, ενώ πρότερα είχε κατηγορηθεί για ασέβεια. Η υπερασπιστική γραμμή που ακολουθεί για τον εαυτό του στηρίζεται στο γεγονός ότι ο νόμος με τον οποίο τον κατηγορούν δεν είναι έγκυρος, το 400 ΠΚΕ, οπότε δεν μπορεί να ισχύει για κάτι που έγινε το 415 ΠΚΕ, οπότε είχε παρακολουθήσει τα Μυστήρια[53].

**Συμπεράσματα**

Η κατάρα και ο όρκος, έννοιες αλληλεξαρτώμενες κατά την άποψή μας και σημαντικές για το σχηματισμό των κοινωνικών δομών της αρχαιοελληνικής κοινωνίας, έπαιξαν εξίσου σημαντικό ρόλο -κυρίως κατά την αρχαϊκή περίοδο- στη θεμελίωση των δικαϊκών πρακτικών. Ο όρκος αμέσως και η κατάρα εμμέσως, βάσει της σχέσης της με τον όρκο. Ο θρησκευτικός χαρακτήρας του όρκου και συνεπώς της κατάρας εκκοσμικεύεται κατά την κλασική περίοδο και χάνει ένα μέρος της δύναμής του σε μια κοινωνία που ρίχνει το

[49] Plescia 1970, 88.
[50] Πλούταρχου, *Δίων-Βρούτος,* 56.
[51] Harrison 1996, 196.
[52] Kerenyi 2000, 43.
[53] MacDowell 1998, 14-15.

βάρος της περισσότερο στην καθιέρωση κοινωνικών και πολιτικών θεσμών, παρά το γεγονός ότι ακολουθεί απαρέγκλιτα το θρησκευτικό τελετουργικό της, ακόμα και στην ύστερη κλασική περίοδο.

Είναι φυσιολογικό, λοιπόν, να παρατηρεί κανείς μια σταδιακή μετατόπιση εννοιών στη μαγική γλώσσα των αρχαίων Ελλήνων, αυτή που ευρύτατα χρησιμοποιήθηκε στην έκφραση του όρκου και της κατάρας και την αντικατάστασή τους με κοσμικές και ενίοτε πολιτικές ή κοινωνικές αποχρώσεις. Η θρησκεία έπαιζε και παίζει ένα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των κοινωνικών δομών. Ωστόσο, σε ό,τι αφορά στις δικαιϊκές πρακτικές, ο ρόλος και η δύναμη των θεών αντικαταστάθηκε από τον ορθό λόγο και την ανθρώπινη ευθυκρισία. Από αυτή την άποψη ιδωμένος ο όρκος και η κατάρα ακόμα και στις σύγχρονες κοινωνίες είναι δείγμα ψυχικής πρόθεσης και ως τέτοιο επιτρέπει μια βαθύτερη ματιά στα κίνητρα της ανθρώπινης ψυχής κατά την τέλεση οποιασδήποτε δράσης, αξιόποινης ή μη.

**Βιβλιογραφία**

Βακαλούδη, Α. 2001. *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες,* Αθήνα: Κέδρος.
Barb, A.A. 1963. “The Survival of Magic Arts”, στο Momigliano A. (ed) *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century,* Oxford: Clarendon Press.
Burkert, W. 1985. *Greek Religion,* Cambridge: Harvard University Press.
Faraone, C.A., & Obbink, D. (eds.), 1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion,* Oxford: Oxford University Press.
Frazer, J.G. 1990. *Ο Χρυσός Κλώνος: Μελέτη για τη Μαγεία και τη Θρησκεία,* τόμ. 1, Αθήνα: Εκάτη.
Graf, F. 1997. *Magic in the Ancient World,* Cambridge: Harvard University Press.
Harrison, A.R.W. 1977, *The Law of Athens,* vol 2, Oxford: Oxford University Press.
Harrison, J.E. 1996. *Προλεγόμενα στη Μελέτη της Ελληνικής Θρησκείας, Αρχαίες Ελληνικές Γιορτές,* Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Headlam J. W. 1892/93. “The Procedure of the Gortynian Inscription”, *JHS*, 13: 48-69.
Kerenyi, K. 2000. *Ελευσίς,* Αθήνα: Ιάμβλιχος.
MacDowell, D. (trans) 1998. *Antiphon and Andocides,* vol. 1 of “Classical Greek Oratory”, Austin.
Mirhady, D.C. (1991). The Oath-Challenge in Athens. *The Classical Quarterly* 41(1), 78-83. Cambridge University Press.
Plescia, J. 1970. *The Oath and Perjury in Ancient Greece,* Florida and N.Y.: University Press of Florida.
Rhodes, P.J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia,* Oxford: Clarendon Press.
Rousse, W.H. 1904. *Greek Votive Offerings,* Cambridge: The University Press.
Vernant, J.P. 1972. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Paris: F. Maspero.
Wunch, R. 1202. “Eine antike Rachepuppe”*, Philologus* LXI: 26-31.
Ziebart, D. 1895. “Der Fluch im Griechischen Recht,” *Hermes,* XXX: 57-71.

**Πηγές**

Boisacq, E. 1950. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque,* 4th ed., Heidelberg.
Burnet, J. (ed.) 1903. *Plato. Platonis Opera,* Oxford: Oxford University Press.
Evelyn-White, H.G. (trans.) 1914. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica. Works and Days,* Cambridge, MA. Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd.
North, T. &. Skeat, W.W. (Eds) 1875. *Plutarch. Lives, Caius Martius Coriolanus, Julius Caesar, Marcus Brutus, Marcus Antonius, Octavius Caesar Augustus, Theseus, Alcibiades*, London: Macmillan and Co.

Willetts, R.F. (Ed. and trans) 1967. The law code of Gortyn. Kadmos, Supplement 1. Berlin: W. de Gruyter.
Rennie, W. (ed.) 1921. *Demosthenes. Demostheni Orationes.* Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
Monro, D.B. & Allen T.W. (trans.) 1920. *Homer. Homeri Opera in five volumes,* Oxford: Oxford University Press.
Liddell, H.G., & Scott R. 1940. *A Greek-English Lexicon,* Oxford: Clarendon Press.

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG